

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author:	Rüpke, Jörg
Title:	“Historisierung von Religion“
Published in:	APEX: studi storico-religiosi in onore di Enrico Montanari. Roma: Edizioni Quasar
Year:	2016
Pages:	143 – 150
ISBN:	978-88-7140-742-5

The article is used with permission of [Edizioni Quasar](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team



Historisierung von Religion

Jörg Rüpke

1. *Einleitung*

Dem Jubilar Enrico Montanari möchte ich gerne in diesem Band methodische Überlegungen widmen, die eine Kernkompetenz der wissenschaftlichen Disziplin Religionswissenschaft betreffen. Ich meine die Religionsgeschichte. Die akademische Religionsforschung des 19. Jahrhundert war durch einen starken Trend zu historischer Forschung gekennzeichnet. Für den Historizismus, der das 19. wie frühe 20. Jahrhundert prägte, war die Historisierung auch von Religion schlechterdings eine Notwendigkeit, um mit der Vielfalt religiöser Daten und der Kritik an Religion umzugehen. Alles war kontingent geworden, war dem Wandel unterworfen, aber hatte damit auch seine je eigene Dignität gewonnen, die nicht durch irgendeinen Fortschritt zunichte gemacht wurde: Museen schossen ebenso aus dem Boden wie Kirchen restauriert und in imaginierte ursprünglichere Zustände zurückversetzt wurden. Religionsgeschichte wurde zum dominierenden Zweig der Religionswissenschaft, der *sciences religieuses*; Anthropologie, Soziologie und Psychologie traten nur langsam daneben. Der historische Zugriff prägte Handbücher wie Lexika¹. Die genetische Erklärung, die Analyse von Ursprüngen und späteren Transformationen, wurde hoch geschätzt. Aber diese Formulierung suggeriert eine methodische Raffinesse, die untypisch wäre. Von wenigen theologisch oder philosophisch orientierten Religionswissenschaftlern abgesehen – ich denke etwa an frühe Phänomenologen wie Joachim Wach² – ging es meist ohne große methodische Reflexion, aber mit um so mehr und wachsender philologischer Kompetenz zur Sache. Die Spezialisten analysierten und übersetzten Klassiker ebenso wie neu-entdeckte oder zuvor marginalisierte Texte. Aber selbst im kritischen Umgang mit den kanonischen Texten – in der Folge der Kritik der griechisch-römischen Historiographie³ wie der protestantischen Bibelkritik – bestimmten die Meistererzählungen und Periodisierungen der kanonischen Texte, des textlichen Zentrums der Identität der untersuchten religiösen Gruppen den Lehrplan – ein Problem, auf das ich zurückkommen werde.

In der jüngsten Fachgeschichte, nicht zuletzt von der steigenden gesellschaftlichen Aktualität des Themas Religion in der post-säkularen Gesellschaft getragen, ist Religionswissenschaft in einen Aufwind geraten – auf Religionsgeschichte trifft das nur begrenzt zu. Wie Natale Spineto vor kurzem in Turin festgestellt hat, beschäftigt sich die gegenwärtige Forschung zunehmend mit gegenwärtigen Problemen⁴, eine Analyse, die der Wissenschaftsrat im Jahr 2010 für Deutschland bestätigte⁵. Der Blick auf jüngste Handbücher und „companions“ zur Religionswissenschaft im angelsächsischen Bereich bestätigt den Befund⁶. Begriffe wie „Geschichte“ oder „Tradition“ finden sich nicht unter den Kapitelüberschriften, ja nicht einmal in den Indices⁷. Ist der Versuch, die Gegenwart durch den Blick in ihre religiöse Vergangenheit zu verstehen, der, wie Hans Kippenberg gezeigt hat,

¹ Hastings 1908; Bertholet 1925; Stausberg 2007. Dieser Beitrag entstand im Rahmen der Kolleg-Forscherguppe „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“ am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt (FOR 1013).

² Rüpke 2009.

³ Niebuhr 1846.

⁴ Spineto 2009, 47.

⁵ Wissenschaftsrat, Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, 2010, 93 f. (<http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf>).

⁶ Taylor 1998; Braun – McCutcheon 2000; Hinnells 2005; Segal 2006.

⁷ Kippenberg 2000; Uehlinger 2006: 380; Rüpke 2007, 15.

Triebfeder der Entstehung des Faches war⁸, durch die ideologische Selbstgewissheit, durch die Ideologie von der grundsätzlichen Alterität der Moderne überflüssig geworden?

Es ist nicht diese Frage, die ich klären möchte. Aber es diese Situation, die mir Anlass gibt, die Nicht-mehr-Selbstverständlichkeit der historischen Dimension von Religion fruchtbar zu machen und ins Grundsätzliche und zu einer methodischen Reflexion auf Religionsgeschichte zu wenden. Deswegen spreche ich im Titel von "Historisierung von Religion", auch wenn ich dieses Thema nicht einmal annähernd ausschöpfen kann, und nur auf ein methodisches Grundproblem engführen kann. Nur so scheint mir die Religionsgeschichte als zentrales Standbein der Religionswissenschaft ebenfalls von den Aufwinden profitieren zu können, ohne dem nächsten Fallwind zum Opfer zu fallen. Meine eigene Argumentationsstrategie ist dabei, methodische Überlegungen der Geschichtswissenschaft und vergleichenden Geschichte kurz vorzuführen und für die Probleme der Religionsgeschichtsschreibung fruchtbar zu machen. Ich taste mich dabei langsam vor, um das Grundanliegen deutlich zu machen.

2. Geschichte

Menschliches Handeln ist Tun in der Gegenwart und ist auf die Zukunft gerichtet. Nur gelegentlich erinnern wir uns – mal mehr, mal weniger – an die Vergangenheit, werden von einer Ähnlichkeit von Personen, Orten, Situationen mit einem vergangenen Ereignis berührt, denken über Unterschiede von Gegenwart und Vergangenheit nach, z.B. kann uns, wenn wir in einem Zug zu sitzen, umgeben von Mobiltelefonen, die Erinnerung an die früheren Tage von Telefonzellen und Anrufen befallen, die auf einem Telefon entgegengenommen wurden, das Nachbarn besaßen. Bestimmte Ereignisse provozieren regelmäßig solch einen Blick in die Vergangenheit. Trauerfeiern führen sicher dazu, manchmal Graduierungsfeiern. In Ägypten entstanden Biographie und Autobiographie auf Grabsteinen. Nach meiner Erfahrung resultieren Gespräche mit der älteren Generation (der wir – hoffentlich – zuletzt selbst angehören werden) wahrscheinlicher in ‚Geschichte‘ als Gespräche mit Kindern. Wir historisieren zufällig oder mit Absicht. Kollektiv ist ein solches Bewusstsein der Veränderlichkeit ständig vorhanden, selbst wenn dies nicht die Form organisierter Geschichtsschreibung nehmen muss. „Es gibt“, so schreibt der Bielefelder Historiker Jörn Rüsen, „keine menschliche Kultur ohne das konstitutive Element des gemeinsamen Gedächtnisses. Durch Erinnern, Verstehen und Darstellen der Vergangenheit versteht man das heutige Leben und entwickelt eine Zukunftsperspektive für sich und die Welt. ‚Geschichte‘ in diesem fundamentalen und anthropologisch universalen Sinn ist die interpretierende Erinnerung einer Kultur daran, dass die Vergangenheit als Mittel dient, um die Gruppe in der Gegenwart zu orientieren“⁹.

Das Zitat bedarf der Ergänzung. Zuerst bedarf die Rede von ‚einer Kultur‘ der Differenzierung. Ich begann mit individuellen Erinnerungen. Die Geschichte des Großvaters, die Geschichte, die er erzählt, ist so interessant, weil sie anders als die in der Schule gelernte Geschichte ist. Ob wir einverstanden sind oder nicht, ist dabei zweitrangig. Familien- oder ethnische Gruppen, soziale Bewegungen oder religiöse Organisationen erzählen verschiedene Geschichten, für welchen Zweck auch immer. Andere können einen Platz in dieser Geschichte haben oder nicht; das Gesamt der Geschichten mag überlappen oder nicht. Es könnte sein, dass der Orientierungswert für die Zukunft explizit oder implizit ist. Und manchmal werden Geschichten wieder erzählt, die längst veraltet sind. Buchdruck und Bibliotheken fehlt die korrigierende Wirkung von menschlichen Gedächtnis und Vergessenheit. Sie können Geschichten verbreiten, die längst vergangenen Zwecken dienen, die niemand hören möchte. Die Dokumente, mit denen wir umgehen müssen, verändern ihre Bedeutung und können plötzlich in Darstellungen der Vergangenheit erscheinen, die wir nie beabsichtigt haben.

Akademische Geschichte – und das trifft selbstverständlich auch auf die Religionsgeschichte als Fach zu – fängt nicht ganz von vorne an. Es ist das Geschäft von Menschen, die in den erwähnten kollektiven und individuellen Erinnerungen groß geworden sind. Selbst wenn akademische Geschichte kritisch ist und um Klärung, mehr Genauigkeit oder totale Revision ringt, ist sie immer nur einem Bestimmten, einem Etwas gegenüber, nicht allem gegenüber kritisch. In ihrem jeweiligen Interesse, das unbedingt ein gegenwärtiges, und oft ein gesellschaftlich

⁸ Kippenberg 2002.

⁹ Rüsen 1996, 8.

relevantes Interesse ist, muss sie ihre Befunde verorten. Sie muss sie in ein größeres Bild platzieren, das Ergänzungen und Sinn braucht. Dieser Sinn wird normalerweise angeboten von *Topoi*, von Gemeinplätzen, von Aspekten, die man in einer Geschichte verwenden muss, und von Tropen. Der Ausdruck *Topoi*, „Orte“, stammt aus der antiken Rhetorik und bezeichnet die üblichen Stellen, auf die man bei der Erzählung eines Gerichtsfalles oder im Plädoyer oder in der politischen Rede zu sprechen kommen *muss*. Jede Geschichte muss einen Anfang haben, obwohl sich immer alles ändert. Jede Geschichte hat ihre Helden, auch wenn eine solche Wahl des Hauptakteurs ein Urteil von heute (oder gestern), nicht eine Tatsache darstellt. Geschichtsschreibung ist auch rhetorisch und verwendet alle figurativen Arten, zu sprechen und zu denken, schließt Metaphern wie auch Metonymie ein. Etwas durch etwas anderes, das ähnlich ist (Metapher) oder normalerweise damit verbunden, assoziiert ist (Metonymie), zu ersetzen heißt, Fiktionalität einzuführen. Und doch – und das ist am wichtigsten (und in den Diskussionen um die Thesen von Hayden White oft verloren gegangen) – geht es nicht um Fiktion um der Fiktion willen, sondern um Fiktion der Kohärenz wegen, des Verstehen wegen, der Erklärung wegen. Es geht um Fiktionalität um der Orientierung für Gegenwart und Zukunft willen.

Innerhalb solcher Grenzen kann Geschichte eine Wissenschaft, kann „Geschichtswissenschaft“ werden. Um sie wissenschaftlicher zu machen, konnte man versuchen, die fiktiven Elemente zu reduzieren. Dies war grundsätzlich die Strategie des Historizismus. Die Geschichtlichkeit von jedem möglichen Standpunkt zu akzeptieren, machte eine nicht-kontingente Perspektive unmöglich. Jeder Standpunkt musste sich ändern – und wurde so im nächsten Moment ungültig. Diese Haltung führte zu äußerster Spezialisierung, Professionalisierung von Methoden und Institutionen und einer äußersten Arbeitsteilung¹⁰. Die Alternative bestand darin, einen sicheren Standpunkt in einer philosophischen Erdung der Geschichte zu finden, eine von Joachim Wach befürwortete Option, eine der Gründungsfiguren der Religionswissenschaft in Deutschland und (nach Auswanderung während des Naziregimes) in den Vereinigten Staaten¹¹. Aber es gibt einen dritten Weg, den deutsche Historiker wie Hans-Jürgen Goertz¹² oder der niederländische Philosoph Frank Ankersmit benannt haben. Man muss einräumen, dass Geschichte keine empirische Disziplin ist. Natürlich bezieht sie sich auf eine Realität, versucht, ihre Aussagen auf ‚Beweise‘, auf möglichst viele ‚Quellen‘ zu gründen. Aber diese Beweise sprechen ohne vorherige Auswahl nicht für sich selbst. Geschichte ist eine Disziplin, die von Beziehungen zwischen einem gegenwärtigen Subjekt und einem vergangenen Objekt handelt, die sich beide ändern, sich permanent verschieben. Es ist eine Darstellung, eine Repräsentation¹³ die durch die Kriterien von Interesse und die historische Sozialisation des Historikers bestimmt wird und jene Aspekte des historischen Objekts verarbeitet, die in methodisch kontrollierter Weise ans Licht kommen. Ihr Vorgehen wird bestimmt durch hermeneutische Verfahren wie Verallgemeinern oder nomologische Ansätze, die versuchen, Regelmäßigkeiten zu finden, Gesetze zu formulieren. Dergestalt kann der Prozess der Darstellung und die Arbeit an der Vergangenheit nicht getrennt werden. Tägliche Geschichte und akademische Geschichte werden nicht radikal getrennt, wenn sie sich auch im Grad der Reflexivität und dem Grad, in dem Interessen explizit werden, unterscheiden. Das Letztere wird durch einen Ethos garantiert, den Standards von Wissenschaft zu entsprechen – jedenfalls soweit das möglich ist, ohne die Funktion als Orientierung für die Zukunft zu verlieren. Auf dieser Basis ist eine Geschichte nicht wahr oder falsch, aber es gibt gute und bessere Repräsentationen der Vergangenheit, die in wechselseitiger Kritik miteinander konkurrieren.

3. Religionsgeschichte

Es wird Zeit, dass die Religion wieder ins Spiel kommt. Das passiert auf mehreren Ebenen. Verständlicherweise tragen religiöse Überzeugungen enorm zum Konzeptualisieren und Erzählen von Vergangenheit bei – einer Vergangenheit, die von Gott oder Göttern bestimmt sein soll, die sich wiederhole, etwa als eine Periode des Geprüftwerdens. Die Erzählung über die eigene Vergangenheit einer Gemeinschaft, die eigenen besonderen Erinnerungen sind *nicht die einzigen* Mittel, Orientierung zu erreichen und eine schlüssige Identität zu erwer-

¹⁰ Raphael 2003, 68.

¹¹ Rüpke 2009.

¹² Goertz 2001, 34-36.

¹³ Ankersmit 2002.

ben. Aber die von einer bestimmten Gemeinschaft generierten historischen Schilderungen sind *immer wichtig*. Solche historische Schilderungen werden von Profis in ihren historiographischen Anstrengungen gefördert, sie werden durch Bestseller oder in Theatern popularisiert, durch Großdenkmäler monumentalisiert. Sie werden in der Schule auswendig gelernt, ihrer wird in öffentlichen Ritualen gedacht.

Dies gilt auch für Religionsgemeinschaften, die eine große Vielfalt von Berichten über ihre Vergangenheit produzieren. Sie können sich auf eine Gründungsphase konzentrieren oder versuchen, so viel wie möglich von der ‚Geschichte‘ der Gesamtgesellschaft zu integrieren. Mythologie und Geschichte sind nicht Gegensätze, sondern Varianten historischer Schilderungen, mögen sie auch sehr verschiedene Zeitindikatoren verwenden. In Schriftgesellschaften ist Kanonisierung ein häufiges Instrument, um Erzählungen oder doktrinaire Lösungen zu stabilisieren¹⁴. Wahrscheinlich – und das ist meine vielleicht weitestreichende Folgerung aus den vorangegangenen Überlegungen –, wahrscheinlich sind es einander widerstrebende Behauptungen, die historisches Erzählen am intensivsten auslösen.

Zur Erzählung – selbst wenn diese wahrscheinlich unentbehrlich für die Erzeugung einer Vorstellung von Zeit und historischen Bewusstseins ist¹⁵ – existieren Alternativen, sogar über andere Formen von Texten wie Listen oder Abstammungsreihen hinaus. Rituale etwa können die Vergangenheit dramatisch wiederholen, ob in zeitbewusstem Rückblick oder spielerischer Vergegenwärtigung. Bilder können Konstellationen oder Szenen fokussieren, auf ältere Erzählungen verweisen oder sie systematisieren, ja selbst narrative Kraft gewinnen¹⁶.

4. Probleme der Religionsgeschichtsschreibung

Aber ich möchte bei Texten bleiben und auf ihre Konsequenzen, auf die methodischen Probleme wissenschaftlicher Religionsgeschichtsschreibung zu sprechen kommen. Religionshistoriker haben in Schriftkulturen oft ein großes Corpus von Quellen zu ihrer Verfügung, die durch Erzählungen geprägt sind, die ihrerseits produziert wurden, um Grenzen zu ziehen, um „Religionen“, Gemeinschaften religiöser Praktiken und Vorstellungen, Text- und Interpretationsgemeinschaften zu definieren und voneinander abzusetzen. Diese Aufgabe „emischer“, binnenperspektivischer Geschichtsschreibung wird von ihren Autorinnen und Autoren mit großer Beharrlichkeit und Erfindungskraft vorangetrieben, allen voran von religiösen Innovatoren: Eben noch jüdischen Christen, die sich wie das Judentum erfinden¹⁷, Buddhisten, die zeigen, dass ihre Reformen nichts anderes sind als die Fortsetzung einer der ohnehin schon existierenden sieben Schulen¹⁸; christliche Juristen, die Ansprüche auf Macht, Land und Orthodoxie mit der fiktiven „Konstantinischen Schenkung“ begründen, muslimische Geschichtsschreiber und Biographen, die sich um die Verlässlichkeit der Tradentenketten (*hadith*) bemühen oder dynastische Kontinuität herstellen¹⁹. Sie alle produzieren Darstellungen hoher Plausibilität. Kein Wunder, dass Religionshistorikerinnen und Religionshistoriker, die angetreten sind, „etische“, außenperspektivische Repräsentationen anzufertigen und sich ihren Objekten mit einer Methodologie des Verstehens zu nähern, solche emischen Konstrukte leicht übernehmen und in ihrer historischen Detailkritik verkennen, wie weitreichend die so übernommenen Repräsentationsrahmen durch die notwendige Parteilichkeit ihrer Quellen geprägt sind. Nach meiner anfangs vorgeführten Rekonstruktion der Genese wissenschaftlicher Geschichtsschreibung gibt es keine klare Trennung von „emisch“ und „etisch“ in den Inhalten der Historiographie, selbst dann nicht, wenn die Verfasser und das Publikum beider Typen nicht derselben religiösen Gruppe angehören – was entsprechend auch nicht als methodische Bedingung eingefordert werden sollte. Etische Repräsentationen hängen grundsätzlich von emischen Repräsentationen ab.

Noch einmal: Die Konsequenzen sind weitreichend. Die Identitätskonstruktionen und Ereignis-Interpretationen, die von religiösen Gruppen erzeugt oder in ihnen dominant werden, werden von der wissenschaftlichen

¹⁴ Assmann 1987; Folkert 1989; Reinhard 2009; vorbildlich: Rajak 2009.

¹⁵ Ricoeur 1984-1985.

¹⁶ Zu narrativen Sequenzen in Reliefs, cfr. Torelli 1982; Hussy 2007.

¹⁷ Boyarin 2004. Für weitere Beispiele s. jetzt Otto, Rau, Rüpke 2015.

¹⁸ Bowring 2008.

¹⁹ Robinson 2003.

Religionsgeschichtsschreibung oft aufgenommen, als könnten sie als legitime und gültige Beschreibungsraster religionsgeschichtlicher Sachverhalte betrachtet werden. „Die Kirche der Märtyrer“ der Christentumsgeschichtsschreibung, der Sieg des Buddhismus im Umgang mit den lokalen japanischen Kulturen in der klassischen japanischen Historiographie²⁰, die „Hellenisierung des Christentums“ oder die Rede von Christentum, Judentum und Heidentum in der mir näher als das aus Bowring Darstellung entnommene fernöstliche Beispiel liegenden Religionsgeschichtsschreibung zur mediterranen Spätantike – in all diesen Beispielen wird von analytisch klar trennbaren, stabilen und einheitlichen Akteuren gesprochen, die sich gegenseitig beeinflussen, miteinander interagieren oder sich ignorieren konnten. Das Konzept der „Kirche der Märtyrer“, das eine bestimmte Gruppe Überlebender als legitime Nachfolger der Getöteten konstruiert, wird von religiösen Geschichtsschreibern wie Eusebius – einer der ersten, der in der Geschichtsschreibung umfangreich mit Urkunden argumentiert und aus ihnen zitiert – entwickelt²¹; auch die „Hellenisierung des Christentums“, die verfehlte Dichotomien extrapoliert und das Christentum als eine neue Schauspieler:in auf der Bühne der universalen Religionsgeschichte porträtiert, ist ein Produkt kirchlicher Historiographen, die bereits auf konfessionelle Kritik reagiert. All diese Grenzziehungen scharf definierter Identitäten stehen in Kontrast zu den Ambiguitäten, die die Analyse religiösen Handelns und religiöser Vorstellungen von den immer mehrfach verorteten Akteuren aufweist. Es kann nicht sein, dass die Produktion von Grenzen durch religiöse Autoritäten und ihre Geschichtsschreiber und -erzähler diese weiten Grauzonen und die weiten Felder von vielen geteilter Vorstellungen und Praktiken des täglichen Lebens, der gelebten Religion verdeckt. In vielen Gegenden und Epochen waren und sind mehrfache (oder nicht profilierte) religiöse Identitäten die Regel, werden viele religiöse Handlungen auf einem Feld begangen zwischen oder über den Grenzen, die von den Zuschreibungen religiöser Gruppen beschworen werden.

5. „Religion“

Ein Beispiel zum Schluss. Der Begriff „Religion“ selbst ist eine wichtige und problematische Konsequenz der bislang skizzierten historischen Praxis²². Was vom emischen Standpunkt einer Gruppe aus, in ihrem internen Diskurs, selbstverständlich erscheint, wird leicht von politischen Kommentatoren oder Journalisten aufgegriffen, die ein Interesse an klaren Grenzziehungen, am Ausschluss von Häretikern oder am Einschluss schwankender Verbündeter teilen mögen. Entsprechend ist „Religion“ häufig auf der Basis solcher normativen Vorgaben als historischer Akteur essentialisiert worden. Es ist nicht zuletzt das Bedenken gegen diesen Religionsbegriff und seine problemlose Verwendung des Plurals „Religionen“, der dem religionsgeschichtlichen Zugriff in der Religionswissenschaft – und ich sage: berechnete – Kritik eingetragen hat: Kritik an einer Religionsgeschichte, die als bloße Addition solcher partieller oder konfessioneller Geschichten erscheint, wie Christoph Uehlinger betont hat²³.

Das auf diese Weise erzeugte Konzept von ‚Religion‘ und die Selbstorganisation von sozialen Gruppen als ‚Religionen‘ haben sich als überaus erfolgreich erwiesen, sich in der globalen Politik als ein nationaler oder internationaler Akteur vom Typ der ‚Nicht-Regierungsorganisation‘ einzuführen. Diese Ausbreitung eines westlichen Konzepts der ‚Religion‘ auf dem Rücken des Konzeptes des Nationalstaates hat einen Typ von Darstellungen solcher Gruppen populär gemacht, der Grenzziehung durch den Verweis auf alte Feuden und Differenzen betreibt oder Bündnisse aufgrund einer gemeinsamen Herkunft (‚Abrahamitische Religionen‘) schmiedet. Für Religionshistorikerinnen und Religionshistoriker bringt die Bedeutung solcher religiösen Geschichten in internationalen Beziehungen wie in lokalen Konflikten die Herausforderung mit sich, grundsätzlich zu reflektieren, wie in der Geschichtsschreibung Wissen von Religion erzeugt wird. Die direkte Verbindung von religiöser Identität und Religionsgeschichtsschreibung – vertraut aus der Tradition der Nationalgeschichte, und als ‚Konfessionsgeschichtsschreibung‘ zu charakterisieren²⁴ – bedarf der Korrektur durch die Entwicklung von Alternativen,

²⁰ Bowring 2008.

²¹ Insbesondere durch den „Kirchenhistoriker“ des 4. Jhs. n. Chr. Eusebius; cfr. Grafton-Williams 2006.

²² Zu letzterem Begriff, cfr. Certeau 2006.

²³ Uehlinger 2006.

²⁴ Vgl. Metzger 2010; zur modernen Verbreitung des Paradigmas s. Schmidt 2004.

bedarf einer komplexeren Religionsgeschichte. Natürlich ist jede Gruppe berechtigt, sich selbst zum legitimen Hüter der Tradition, sich als orthodox zu erklären, aber es sollte die Aufgabe wissenschaftlicher Religionsgeschichte sein, die Selektivität und die Exklusionen solcher Selbst-Geschichten deutlich zu machen. Dafür bedarf es auch einer Reflexion der Begriffe und Modelle einer Religionsgeschichte des einundzwanzigsten Jahrhunderts. Sonst schafft sie den Spagat zwischen den verdeckten Interessen ihrer Quellen und den offenen oder verdeckten Interessen ihrer eigenen Gegenwart in ihren Repräsentationen von Vergangenheit nicht.

Bibliographie

- Ankersmit 2002: Ankersmit F.R., *Historical Representation*, Stanford (Calif.) 2002.
- Assmann-Assmann 1987: Assmann A., Assmann J. (Hrsg.), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation 2*, München 1987.
- Bertholet 1925: Bertholet A., *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Tübingen 1925.
- Boyarín 2004: Boyarín D., *The Christian Invention of Judaism: The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion*, Representations, 85, 2004, 21-57.
- Bowring 2008: Bowring R.J., *The Religious Traditions of Japan, 500-1600*, Cambridge 2008.
- Braun – McCutcheon 2000: Braun W., McCutcheon R.T. (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London 2000.
- Certeau 2006: Certeau M. de, *Theoretische Fiktionen: Geschichte und Psychoanalyse*, Wien 2006.
- Folkert 1989: Folkert K.W., *The 'Canons' of 'Scripture'*, in Levering M. (ed.), *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, Albany (N.Y.) 1989, 170-179.
- Goertz 2001: Goertz H.-J., *Geschichte: ein Grundkurs*, Reinbek bei Hamburg 2001.
- Grafton-Williams 2006: Grafton A., Williams M.H., *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*, Cambridge (Mass.) 2006.
- Hastings 1908: Hastings J. (ed.), *Encyclopædia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1908.
- Hinnells 2005: Hinnells J.R., *The Routledge Companion to the Study of Religion*, London 2005.
- Hussy 2007: Hussy H., *Die Epiphanie und Erneuerung der Macht Gottes. Szenen des täglichen Kultbildrituals in den ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche*, Dettelbach 2007.
- Kippenberg 2000: Kippenberg H.G., *Religious History Displaced by Modernity*, Numen, 47, 2000, 221-243.
- Kippenberg 2002: Kippenberg H.G., *Religions and Violent Actions*, in Scheffler T. (ed.), *Religion Between Violence and Reconciliation*, Würzburg 2002, 301-318.
- Metzger 2010: Metzger F., *Religion, Geschichte, Nation: Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert - kommunikationstheoretische Perspektiven*, Stuttgart 2010.
- Niebuhr 1846: Niebuhr B.G., *Von der Entstehung Roms bis zum Ausbruch des ersten punischen Krieges*, Berlin 1846.
- Otto, Rau, Rüpke 2015: Otto B.-C., Rau S., Rüpke J. (ed.), *History and Religion: Narrating a Religious Past*, Berlin 2015.
- Rajak 2009: Rajak T., *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford 2009.
- Raphael 2003: Raphael L., *Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme: Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart*, München 2003.
- Reinhard 2009: Reinhard W. (Hrsg.), *Sakrale Texte: Hermeneutik und Lebenspraxis in den Schriftkulturen*, München 2009.
- Ricoeur 1984-1985: Ricoeur P., *Time and Narrative*, Chicago 1984-1985.
- Robinson 2003: Robinson C.F., *Islamic Historiography*, Cambridge 2003.
- Rüpke 2007: Rüpke J., *Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Stuttgart 2007.
- Rüpke 2009: Rüpke J., *History or Systematic Study of Religion? Joachim Wach's Prolegomena*, Historia Religionum, 1, 2009, 69-76.
- Rüsen 1996: Rüsen J., *Some Theoretical Approaches to Intercultural Comparative Historiography*, History and Theory, 35, 4, 1996, 5-22.
- Schmidt 2004: Schmidt G.R., *Christentumsdidaktik: Grundlagen des konfessionellen Religionsunterrichts in der Schule*, Leipzig 2004.
- Segal 2006: Segal R.A. (ed.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Malden 2006.
- Spineto 2009: Spineto N., *Comparative Studies in the History of Religion Today: Continuity with the Past and New Approaches*, Historia Religionum, 1, 2009, 41-50.

- Stausberg 2007: Stausberg M., *Rez. von Auffarth, Christoph/ Kippenberg, Hans G./ Michaels, Axel (Hg.), Wörterbuch der Religionen 2006*, ZfR, 15, 2007, 83-86.
- Taylor 1998: Taylor M.C. (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago 1998.
- Torelli 1982: Torelli M., *Typology and Structure of Roman Historical Reliefs*, Ann Arbor 1982.
- Uehlinger 2006: Uehlinger C., *Visible Religion und die Sichtbarkeit von Religion(en): Voraussetzungen, Anknüpfungsprobleme, Wiederaufnahme eines religionswissenschaftlichen Forschungsprogramms*, Berliner Theologische Zeitschrift, 23, 2, 2006, 165-184.